



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Zenon z Elei wobec tradycji sofistycznej

Author: Dariusz Olesiński

Citation style: Olesiński Dariusz. (2000). Zenon z Elei wobec tradycji sofistycznej. W: B. Dembiński (red.), "W kręgu filozofii klasycznej" (S. 154-163). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Zenon z Elei wobec tradycji sofistycznej

Wedle relacji Platonskiego *Parmenidesa* główne, zaginione pismo Zenona składało się z oddzielnych argumentów, z których każdy zależny był od jakiejś hipotezy i sprowadzał ją do absurdu¹. Choć Platon nie przytacza dokładnej zawartości tych hipotez, to jest przekonany, że wszystkie one ostatecznie ukierunkowane były na obalenie założenia, że możliwa jest wielość². Można do nich zaliczyć również cztery argumenty zebrane przez Arystotelesa pod nazwą „przeciwko ruchowi”, stanowią one bowiem integralną część ataku na pluralność³. Jeśli oprzeć się na tym świadectwie Platona, rekonstrukcja przebiegu większości argumentów Zenona pozwala stwierdzić, że tworzą one koherentną, całościową strukturę argumentacyjną, w której oponent przyjmujący tezę pluralizmu jest prowadzony od jednej analizy wielości do drugiej, dopóki wszystkie możliwe — znane Zenonowi — hipotezy wielości nie zostaną obalone przez sprowadzenie do absurdu⁴.

¹ Zob. Platon: *Parmenides*. Warszawa 1957 (127D—128A), s. 21.

² Także według Symplicjusza Zenon zawarł w swojej książce wiele argumentów, z których każdy zmierza do udowodnienia, że ktoś, kto twierdzi, że wiele (rzeczy) istnieje, popada w sprzeczność. Zob. *Simpl. Phys.* (139.5). Za: *Zeno of Elea. Text with Translation and Notes*. Ed. H. D. P. Lee. Amsterdam 1967, s. 18.

³ Por. Arystoteles: *Fizyka*. (129 b9—240 b11). W: Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990. To, że separacja dwóch grup argumentów jest niesłuszna, potwierdza D. Ross w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, gdy zauważa, że fakt zjawiskowego ruchu, wymagając zajmowania różnych miejsc w różnym czasie, jest *prima facie* świadectwem wielości. Zob. D. W. Ross: *Aristoteles Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford 1958. Tym samym Zenon, dowodząc nieistnienia ruchu, próbował odrzucić pluralizm, na którym zjawisko ruchu się opiera.

⁴ Dokładnie zagadnienie to wraz z uzasadnieniem omawiam w innym artykule: D. Olesiński: *Program filozofii Zenona z Elei jako refutacja wielości*. W: „Folia Philosophica”. T. 18. Red. J. Bańka. Katowice 2000. Nadmienimy tylko, że podstawowe możliwości, które Zenon rozpatruje, dotyczą alternatywnie:

a) jeśli chodzi o ilość kroków podziału — podziału nieskończonego vs. skończonego,
b) jeśli chodzi o obecność lub brak ostatecznych elementów — podziału kompletnego (zakończonego) vs. niekompletnego.

Skrzyżowanie tych alternatyw dostarcza w rezultacie kolejnych hipotez wielości (*resp.* podzielności), które stanowią wyjściowe założenia poszczególnych paradoksów Zenona.

Charakterystyczna dla filozofii eleatów metoda wywodzenia konsekwencji z założeń (ἐξ ὑποθέσεως)⁵ pojawia się zatem w tekście Zenona pod postacią wyjściowej hipotezy „Jeśli jest wiele” (εἰ πολλά ἐστίν), której różne warianty są rozpatrywane. W celu zobrazowania i dookreślenia tej metody, jak też istoty wnioskowania Zenona, przywołujemy jeden z jego paradoksów (pierwszy z zaliczanych do grupy „przeciw wielości”), istotny z punktu widzenia naszych dalszych analiz. Jest to argument, w którym Zenon pyta o charakter ostatecznych części wytworzonych w toku nieskończonego podziału⁶.

Paradoks ten składa się z dwóch kroków⁷. Pierwszy rozpoczyna argumentacja, że jednostki hipotetycznej wielości nie mogą mieć w ogóle wielkości, gdyż inaczej miałyby części i w ten sposób nie byłyby rzeczywistymi jednostkami, ale zbiorami jednostek: „[Każdy z wielu] nie ma wielkości (μέγεθος), ponieważ każdy jest tożsamy z sobą i jeden.”⁸ Tożsamość jest tu gwarantem bycia czymś naprawdę jednym (τὸ ἓν). Druga część argumentu rozpoczyna się natomiast od twierdzenia, że przeciwnie — nie może być czegokolwiek, co nie ma w ogóle wielkości, bo rzecz, która dodana do czegoś lub od niego odjęta nie wpływałaby na jego wielkość, byłaby niczym (οὐδὲν). Zenon rozumuje w ten sposób: jeśli rzecz może być podzielona na części (wyczerpująco lub nie) to części te muszą być zdolne do bycia dodawanymi, aby utworzyć ową rzecz, i dlatego muszą mieć wielkość, choćby jakkolwiek małą. To zatem, co jest tu dodawane lub odejmowane, skoro pozbawione jest wielkości, jest w istocie niczym.

Taki wniosek wynika tylko wtedy, gdy przyjmie się, że to, co jest (byt), musi mieć wielkość. Jest to prawdopodobnie założenie oponentów Zenona, którzy przyjmowali, że jest tylko to, co ma rozciągłość, tj. co może być dzielone w ten sposób, że utworzy pluralność. Realna była dla nich jedynie rzeczywistość fizyczna, w której „być” znaczy „mieć wymiar”, „zajmować miejsce”. Założenie samego Zenona jest natomiast takie, że jeśli coś jest częścią jakiejś całości, to musi być tej samej natury, co ona. Dlatego też jednostka, o której stwierdzono, że nie ma wielkości, nie może być częścią rozważnej całości (i w tym sensie „nie jest”).

Łącząc wspomniane dwa kroki argumentu, Zenon przechodzi do określenia zbioru części, o które mu chodzi: „Każda rzecz musi mieć jakąś wielkość i jedna jej część musi być jakoś oddzielona od innej. I to samo dotyczy tej części itd. Żadna zatem część tej rzeczy nie będzie ostatnia lub

⁵ Zob. Platon: *Parmenides*, 127 E, 135 E.

⁶ Zob. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich 1992, 29 B1, B2. Dalej — DK.

⁷ Por. H. Fränkel: *Zenon von Elea im Kampf gegen die Idee der Vielkeit*. In: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Hrsg. H.-G. Gadamer. Darmstadt 1968.

⁸ *Simpl. Phys.*, 139, 18—19. Tłumaczenie własne.

nie odniesiona do następnej części.”⁹ Dlatego — co do rozmiaru i wielkości — każdy z elementów takiej wielości będzie nieokreślony (*ἄπειρος*). Żadna bowiem z części rozciągniętego ciała nie będzie ostatnią (i w tym sensie nie będzie go ograniczać), gdyż cokolwiek zostanie potraktowane jako jego granica, będzie miało jakąś wielkość, czyli będzie *ἕτερον πρὸς ἕτερον* — częścią odniesioną do innej części¹⁰. Ograniczająca część sama zatem domaga się granicy, której musi być częścią, itd. — w nieskończoność.

Idea, że ostateczna jedność musiałaby być pozbawiona wewnętrznej dyferencjacji, została zawarta już w pierwszym kroku argumentu, w wymogu samotożsamości. Teraz konkluzja jest odwrócona: nie ma ostatecznej jedności, ponieważ dyferencjacja nie może być powstrzymana. Zenon podsumowuje swój argument następująco: „Jeżeli jest wiele rzeczy, one z konieczności muszą być zarówno małe, jak i duże, tak małe, że nie mają wielkości, i tak duże, że są nieograniczone.” W tym sformułowaniu „małe” nie oznacza jednak — wedle jego intencji — stopnia wielkości, ale nieobecność rozmiaru, co jest warunkiem identyczności i jedności, podczas gdy „duże”, również nie oznaczając stopnia wielkości, wskazuje na jej obecność, na której mocy rzecz z konieczności nie jest jednością, lecz pozostaje nieokreślona.

Tak rozumiane, „małe” i „duże” stanowią kontradyktoryczne przeciwieństwa, toteż argument zmierza do wykazania, że podmiot i predykat wyjściowej hipotezy *πολλὰ ἔστι* są z sobą sprzeczne i dlatego sama hipoteza jest fałszywa. Konkluzja zaś argumentu wskazuje na absurd: albo części są bezwymiarowe (jeśli mają być samotożsamościowymi, czyli prawdziwymi jednościami) i wtedy nie może być w ogóle żadnych części ani żadnej wielkości, albo one mają jakąś wielkość, a wtedy są nieokreślone i — jako takie — nie mogą być z sobą tożsame. Przedstawiony sposób, w jaki Zenon wnioskuje z predykatu i podmiotu rozpatrywanej hipotezy, w celu wykazania ich sprzeczności i w ten sposób fałszywości samej hipotezy, był również — jak zobaczymy — wykorzystywany przez Gorgiasza.

Symplicjusz przypisuje ponadto Zenonowi następującą sentencję: „Powiedz mi, czym jest jedno, a wtedy powiem ci, czym jest wielość.”¹¹ Zawiera się w tym zdaniu założenie, że wielość jest do pomyślenia tylko jako wielość jednostek i dlatego podstawowym zadaniem musi stać się ustalenie statusu jej ostatecznego elementu. Niektórzy jednak na tej podstawie podważają tradycyjne (Platońskie) odczytywanie roli filozofii Zenona jako tarczy dla tez

⁹ Ibidem, 141, 1—6. Tłumaczenie własne.

¹⁰ Wbrew powszechnym interpretacjom Zenon nie twierdzi tutaj, że jakakolwiek rozciągnięta rzecz jest nieskończona co do wielkości (co łatwo można obalić), lecz że jej wielość nie może zostać określona (ze względu na brak ostatecznych granic) i w tym sensie jest *ἄπειρος*. Zob. A. H. Coxon: *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Assen 1986, s. 258—260.

¹¹ *Simpl. Phys.*, 138, 32. Za: *Zeno of Elea...*, s. 15.

Parmenidesa, wykazując, że nie akceptował on nawet jednego bytu postulowanego w nauce jego mistrza i nie był zaangażowany w obronę jakiegokolwiek filozoficznej doktryny¹². W związku z tym nasuwa się pytanie o stosunek Zenona do tradycji eleackiej, jeśli zważyć że sytuowanie Zenoniańskiej filozofii w ideowej bliskości sofistów (a w szczególności Gorgiasza) miało miejsce już w starożytności.

W jednej ze swych mów Izokrates charakteryzuje — jak ich nazywa — „niepożytecznych myślicieli”, mianowicie Protagorasa, Gorgiasza, Zenona i Melissosa, wszystkich ich określając mianem σοφιστῶν: „Czy jest ktoś wśród współczesnych do tego stopnia ignorantem, żeby nie znał Protagorasa i tych, którzy byli sofistami w tym mniej więcej czasie, i żeby nie wiedział, że zostawili nam w spadku takie i jeszcze bardziej od nich męczące pisma? Jakżeby bowiem mógł ktoś prześcignąć Gorgiasza, który miał odwagę powiedzieć, że żaden byt nie istnieje (ὅς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν), czy Zenona, który usiłował dowieść, że to samo jest zarówno możliwe, jak i niemożliwe, czy Melissosa, który odrzucając wielość istniejących rzeczy, starał się przeprowadzić dowodzenie, że wszystko jest jednym.”¹³ Ogólnie rzecz biorąc, rodowód argumentacji sofistycznej wynikał z sytuacji problemowej, jaka zaistniała po odkryciu przez Parmenidesa takiej metody badania prawdziwego, która uzasadniała wyłącznie myślny (logiczny) obraz jednego, nieznanego, nieruchomego i niepodzielnego bytu. Zanegowanie bowiem powyższej metody, wynikłe z wszelkiej wiedzy zmysłowej o ruchu i wielości, prowadzić musi — jak tego dowodził Zenon w swych paradoksach — do aporii.

Dwóch wszakże uczniów i kontynuatorów Parmenidejskiej filozofii Izokrates umieszcza w towarzystwie Gorgiasza, by zarazem wszystkich trzech myślicieli poddać krytyce. Nie tylko ich wywody są męczące (co dałoby się jeszcze uzasadnić abstrakcyjnym i spekulatywnym charakterem filozofii Parmenidejskiej, trudnym do zaakceptowania przez tzw. zdrowy rozsądek), ale i przeprowadzone są za pomocą techniki argumentacyjnej, której znajomość pozwala na dowodzenie każdej, najbardziej nawet paradoksalnej tezy. Izokrates uważa ją za szczyt sprawności dielektycznej i właśnie ta wspólna metoda pozwala mu zestawić tych myślicieli, traktując ich jako sofistów.

Z kolei świadectwo Platona jest w tej kwestii niejednoznaczne: raz łączy Zenona z Parmenidesem jako obrońcę eleackich tez (sławetna tarcza), a gdzie indziej — z sofistami, takimi jak Gorgiasz, jako człowieka zdolnego

¹² Zob. F. Solmsen: *The Tradition about Zeno of Elea Re-examined*. In: *The Pre-Socratics*. Ed. P. D. Mourelatos. New York 1974, s. 368—393.

¹³ Izokrates: *Εἰρήνη* α, β. Tłum. K. Tuszyńska-Maciejewska. Za: K. Tuszyńska-Maciejewska: *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoi*. Poznań 1987, s. 18.

do wykazywania równie prawdopodobnych sprzecznych przekonań. W *Fajdrosie* zauważa, że technika przeciwnego sporu — ἡ ἀντιλογική — znajduje swe uzasadnione miejsce w retoryce, i nadmieniam, iż Zenon był biegły w sztuce czynienia dla słuchaczy tego, że „ta sama rzecz wydawała się im zarówno podobna, jak i niepodobna, jedna i mnoga, spoczywająca i ruchoma”¹⁴.

Dalej zwraca uwagę, że sztuka wzajemnie sprzecznych twierdzeń (τέχνη ἀντιλογική) ma zastosowanie nie tylko w sądach i na zgromadzeniach ludowych, ale obejmuje wszystko, o czym się mówi, i „potrafi każdą rzecz do każdej przyrównać w granicach możliwości, i jeśli ktoś inny takie równania i analogie skrycie przeprowadza, wydobyć je potrafi na światło”¹⁵. Z tego fragmentu dowiadujemy się nie tylko o tym, że Zenon posiadał umiejętność τέχνη ἀντιμοική (korzystając z niej w swych pismach, jak również w nauczaniu), którą mógł przejąć od niego Gorgiasz, ale także o tym, że dzięki opanowaniu owej τέχνη można przyrównać różne rzeczy do siebie, jak też wynajdywać takie analogie i równania u innych posługujących się słowami na każdy temat (περὶ πάντα τὰ λεγόμενα).

Owa „sztuka orzekania sprzeczności” (τέχνη ἀντιλογική), w skrócie antylogika, polegała na wykazaniu, że słuszne są zarazem argumenty *za* daną tezę, jak i *przeciw* niej, dlatego stanowiła istotny aspekt elenkyty, przyczyniając się do rozwoju sofistycznej erystyki, czyli sztuki zwyciężania w sporach na dowolny temat¹⁶. Jednak nawet jeśli Zenon posługiwał się nią w obrębie niektórych argumentów (dowodząc, na przykład, jak w przytoczonym paradoksie, że jednostki wielości są bezwymiarowe, a zarazem nieokreślone co do rozmiaru), to nie ustanawiał jej *po między* nimi. Rozważał bowiem apagogicznie jedną i tę samą hipotezę εἰ πολλὰ ἐστὶ (choć w różnych wariantach), lecz nie jej przeciwieństwo. Sposób jego argumentowania zatem nie daje się sprowadzić jedynie do τέχνη ἀντιλογική sofistów.

Dlatego w poszukiwaniu adekwatnego określenia metody Zenoniańskiej trafniejsze wydaje się odwołanie do Arystotelesa, który nazwał Zenona „odkrywcą dialektyki”¹⁷. Pojęcie „dialektyka” wywodzi się od słowa διαλέγεσθαι, które oznaczało ogólnie prowadzenie dyskusji za pomocą pytań i odpowiedzi¹⁸. Dialektykę rozwijał Platon, dążąc do wypracowania jak najlepszej metody badawczej i do sprecyzowania wiedzy o ideach. Ale w jego ujęciu dialektyka wykryształizowała się (zwłaszcza w późniejszych dialogach)

¹⁴ Zob. Platon: *Fajdros*, 126 D—E.

¹⁵ Platon: *Fajdros*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 98.

¹⁶ Różnorodne przykłady takiej metody dowodzenia — typowej dla sofistów — zachowały się do naszych czasów w postaci traktatu *Podwójne argumenty* (Δίσοι λόγοι). Por. DK 90.

¹⁷ Zob. DK 29, A10.

¹⁸ Zob. Platon: *Kratylos*, 390 C.

jako procedura łączenia i dzielenia na rodzaje oraz gatunki, czyli analizowanie „jedności w wielości”¹⁹. Miała ona służyć wykryciu definicyjnej istoty badanych obiektów.

Według samego Arystotelesa dialektyka i retoryka są jedynymi sztukami, których celem jest wymyślanie sprzeczności, tj. wyprowadzanie sprzecznych konkluzji z identycznych przesłanek²⁰. Chodzi zatem o sztukę dyskutowania w sensie elenktycznym, która polegała na odrzuceniu danej tezy w drodze wykazania, że wynikające z niej konsekwencje są wzajemnie sprzeczne. Przypomina ona *modus tollendo tollens* czy też wnioskowanie apagogiczne jako *reductio ad absurdum*. Ogólny schemat takiego odrzucenia też można przedstawić następująco: „Jeżeli *S*, to zarazem *P* lub/i *Q*; lecz (okazuje się) ani *P*, ani *Q*; tak więc (na mocy implikacji) jeżeli *S*, to nie *S*.”²¹ Omawiany wcześniej argument Zenona potwierdza, że to jest właśnie metoda, którą posługiwał się on, dowodząc niemożliwości wielości.

Aby wyjaśnić, czy natura metody i myślenia Zenoniańskiego jest analogiczna do tej, którą stosował Gorgiasz, odwołujemy się do jego traktatu *O niebycie, czyli o naturze*. Gorgiasz, parodiując w nim sposób rozumowania Parmenidesa, sformułował własny argument (ἰδιος ἀπόδειξις) meontologiczny, że niebyt jest, ponieważ niebyt jest niebytem²². Leontyńczyk dążył jednak do wykazania na sposób elenktyczny, że nie jest ani byt, ani niebyt, czyli że nic (nie) jest (οὐκ εἶναι φησιν οὐδέν). Chcąc dowieść tej negatywnej tezy, stosował metodę apagogiczną, wychodząc od stwierdzenia przeciwnego do tego, które stanowi przedmiot dowodu. W tym względzie ujawniał podobieństwo do argumentacji „nie wprost” Zenona. Metodę tę wykorzystywał zresztą we wszystkich trzech głównych tezach swego traktatu, to znaczy chcąc dowieść nieistnienia, niepoznawalności i nieprzekazywalności wiedzy o bycie.

Uderzająca jest przy tym nieprzypadkowa zbieżność konstrukcyjna między traktatem Gorgiasza i poematem Parmenidesa²³. Leontyńczyk postępuje dokładnie według uporządkowania w ramach Parmenidesowej ἀλήθεια, kolejno zestawiając pary: byt — niebyt, wieczny — zrodzony, jedno — wiele,

¹⁹ Zob. Platon: *Fajdros*, 265—266. Na temat dialektyki Platońskiej zob. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*. Katowice 1997, s. 65—79.

²⁰ Zob. Arystoteles: *Retoryka*, 1355a33.

²¹ Zob. M. Wesoły: *Z badań nad metodami argumentacji w myśli greckiej*. „Eos” 1992, T. 80, s. 205—206.

²² Zachowały się dwie wersje tego argumentu, mianowicie w traktacie *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (979 A12—980 D20), autorstwa najprawdopodobniej Arystotelesa (dalej jako MXG), oraz w wersji Sekstusa Empiryka *Adversus mathematicos* (VII 65—87) (dalej jako Sext).

²³ Zob. Z. Nerczuk: *Traktat „O niebycie” Gorgiasza z Leontinoi*. „Przegląd Filozoficzny” 1997, nr 3(23), s. 79—94.

nieruchome — poruszające się²⁴. Jak widać, strukturę swoich rozważań, utrzymanych wprawdzie w tonie polemicznym, zapożyczył warażnie od eleaty.

Zwróćmy uwagę na opozycję jedno — wiele, jako że jest ona najbardziej interesująca ze względu na odniesienie do Zenona, który argumentował przecież przeciwko jednemu z jej członów. Obaliwszy alternatywne możliwości dowodzonej przez siebie tezy, że „coś jest”, a zarazem wykazawszy, że „nic nie jest”, Gorgiasz podejmuje na nowo hipotetyczne założenie: „Jeżeli coś jest”, ale przyjmuje nową alternatywę: „to jest to albo jedno, albo mnogie” (εἰ ἔστιν, ἢ ἓν ἔστιν ἢ πολλὰ)²⁵. Wykluczenie obu członów alternatywy przeczyć ma istnieniu czegokolwiek, co wskazuje, że korzysta z eleackiego założenia, iż są to człony opozycyjne (czyli nie do pogodzenia, niezależnie od tego, w jakim związku zostałyby użyte) i wyczerpujące.

Najpierw następuje argumentacja, że „to, co jest”, nie może być jednym. „Jedno (ἓν) nie mogłoby istnieć, gdyż [prawdziwe] jedno (τὸ ἓν) musiałoby być bezcielesne, jako pozbawione rozciągłości. To wynika z dowodzenia Zenona.”²⁶ Mamy tu wyraźne nawiązanie do pierwszego kroku przytoczonego wcześniej argumentu Zenona. Precyzując przytoczoną sentencję, zauważmy, że prawdziwe (eleackie) Jedno — jako pozbawione rozciągłości — nie może być podstawą rozpatrywanego typu wielości, to znaczy stanowić jej jednostki.

Przywołajmy jeszcze odpowiedni fragment z relacji Sekstusa, w którym znajdujemy dodatkowe uzasadnienie: jeżeli byt jest jeden, to jest ilością albo ciągłością, albo wielkością, albo ciałem (ποσὸν ἢ συνεχὲς ἢ μέγεθος ἢ σῶμα)²⁷. Jedność jest tutaj pojmowana jako jakość określona, ciągła — jako wielkość lub cielesność, i dlatego w takich wypadkach byt musi być zawsze podzielny²⁸. Z kolei nieprzypisanie mu żadnej z tych cech jest absurdalne (co sugeruje, o jaki rodzaj bytu tutaj chodzi); byt zatem nie może być jednością.

Trzeba przy tym zauważyć, że klasyfikacja różnych rodzajów ἓν przytaczana przez Sekstusa jest niedojrzała. Ilość, ciągłość, wielkość lub ciało trudno wszak uważać za dobrze wyróżnioną serię alternatywów; ciało implikuje ciągłość, a wielkość (μέγεθος) może być rozumiana — przynajmniej w odniesieniu do wczesnych Greków — albo jako kontinuum, albo właśnie jako ciało. Ponadto są tu *implicite* sugerowane najwyżej trzy znaczenia διαίρεῖν: arytmetyczne, geometryczne i fizyczne, co świadczy, że Gorgiasz,

²⁴ Zob. O. Gigon: *Gorgias „Über das Nichtsein”*. „Hermes” 1936, Nr. 71, s. 204.

²⁵ MXG, 979b35.

²⁶ Zob. Arystoteles: *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*. W: Idem: *Pisma różne*. Tłum. L. Regner. Warszawa 1978, s. 417.

²⁷ Sext. 73, 66.

²⁸ Zob. J. Gajda: *Przedplatońskie koncepcje prawdy. Gorgiasz z Leontinoi*. W: J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury: *Prawda — język — szczęście. Studia filozofii starożytnej*. Wrocław 1992, s. 22.

zapewne pozostając pod wpływem argumentu Zenona, ma w tym momencie na uwadze tylko rzeczywistość fizyczną (zjawiskową). Wyklucza zatem możliwość istnienia bezcielesnej, absolutnej jedności, nie podając na to żadnego własnego dowodu, ale jedynie sugerując rzekome występowanie takiego dowodu w tekście Zenona.

Z tego względu warto przytoczyć następujący komentarz Symplicjusza do *Fizyki* Arystotelesa: „Alexander stwierdza, że argument z dychotomii jest Zenona, który argumentował, że jeśli Jedno ma wielkość i może być dzielone, to byt będzie wtedy wielością i przestanie być jeden, w ten sposób Zenon pokazuje, że Jedno nie należy do bytujących rzeczy (ὅτι μηδὲν τῶν ὄντων ἐστὶ τὸ ἓν).”²⁹ Podobną uwagę możemy odnaleźć w Arystotelesowej *Metafizyce*: „Dalej, jeśli jedno jako takie (αὐτὸ τὸ ἓν) jest niepodzielne, to — zgodnie z poglądem Zenona — nie może być w ogóle czymś.”³⁰

Świadczenia te, stanowiąc powołanie się na wcześniej przytaczany argument Zenona, ponownie stawiają go w bliskości ideowej z Gorgiaszem w ataku na eleackie Jedno. Zauważmy jednak, że Zenon nigdzie nie dyskutuje kwestii αὐτὸ τὸ ἓν, ale hipotetyczną, faktyczną jednostkę, co do której (zgodnie z tezą swych oponentów) zakłada, że jest elementem pluralistycznego świata. Tylko w tym sensie twierdził, że wszystko, co jest identyczne z sobą i jedno, nie ma wielkości, a co nie ma wielkości, to nie jest. Potwierdza to również Lee, wedle którego Symplicjusz w swym komentarzu „nie zauważa, że są to dwa znaczenia ἓν [...]. Jest τὸ ἓν w znaczeniu »jeden byt« Parmenidesa, którego Zenon z pewnością nie atakuje, i jest też τὸ ἓν w znaczeniu ostatecznego elementu, z którego składać ma się wielość — i to jest dokładnie to, co atakuje Zenon.”³¹

Pozostaje do rozważenia, czy byt jest πολλά. Rozumowanie w obu wersjach traktatu jest identyczne i znów stanowi powtórkę argumentacji Zenona: skoro byt nie jest jednością, tym samym nie może być wielością, która stanowi zespolenie jednostek. Argument Gorgiasza zatem przybiera postać *reductio ad absurdum* odpowiednio „jednego”, jak i „wiele”. Wykazanie absurdalności wielości zależy jednak od — zgodnie ze stylem Zenona — niemożliwości „jednego”. Jeśli nie ma jedności — nie ma wielości.

Tym samym jednakże *implicite* zostaje zatwierdzona relacyjna więź między ἓν i πολλά, co w wyraźny sposób staje w niezgodzie z wyjściowym założeniem ich kontradyktoryczności. Potwierdza to naszą uwagę, że obaleniu nie może tu podlegać bezwzględne, eleackie jedno (αὐτὸ τὸ ἓν), którego natura wyklucza jakąkolwiek wielość w każdym aspekcie. Logika eleacka, której Zenon pozostaje wierny, nakazuje myślenie wielości jako kontradyk-

²⁹ Simpl. *Phis.* 138, 3 i nast.

³⁰ Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 1996, 1001b7, s. 138.

³¹ *Zeno of Elea...*, s. 26.

torycznej opozycji do $\epsilon\nu$. I skoro okazuje się, że w świecie czasoprzestrzennej rozciągłości wielość jest możliwa tylko w relacyjnym odniesieniu do $\epsilon\nu$ i odeń zawisła, to w zestawieniu z ową logiką należy wielość wykluczyć, a wraz z nią — także świat zjawisk, który okazuje się aporetyczny.

Podsumowanie całości rozważań traktatu Gorgiasza, znajdujemy w słowach: „[...] w ten sposób [jak wykazaliśmy] nie jest Jedno” ($\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ — $\omicron\upsilon\kappa$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\epsilon\nu$)³². Tym samym został sformułowany Gorgiaszowy cel dowodzenia, mianowicie przeprowadzenie rozumowania w celu wykazania nieprawidłowości Parmenidejskiej afirmacji jednobytu. Na początku tego dowodzenia, przy prezentacji wszystkich trzech tez pojawia się $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu$, nie zaś $\epsilon\nu$. Punkt wyjścia zatem stanowi częściowo założenie Parmenidesa: świat zjawiskowy, jako nieprawdziwy, nie jest. Ale Gorgiasz posuwa się dalej, dodając, iż Jedno też nie jest. Dlatego początkowe $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu$ zawiera w sobie „ani Jedno, ani świat zjawiskowy”³³.

W tym kontekście warto przywołać uwagę Blandziego: „Zenon nie udowadnia Jedności, ale ją jedynie *implicite* sugeruje, dowodzi zaś nie-Wiełości, co nie wyklucza również rezultatu »Nic jest«. Owo »nic«, po grecku $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu$ etymologicznie biorąc, oznacza »ani-jedno«, bo wywodzi się ze zbitki słów $\omicron\upsilon\kappa$ i $\epsilon\nu$.”³⁴ Dodajmy, że jest to rezultat, który skwapliwie wykorzystał w swym traktacie Gorgiasz. To prawda, że ostatecznie jakikolwiek podział (skończony czy nieskończony, wyczerpujący czy nie) prowadzi wedle Zenona do niebytu, skoro brak niesprzecznych, możliwych do pomyślenia, ostatecznych jego produktów. To zaś wydaje się dobrym gruntem dla spekulacji Gorgiasza.

Ale Zenon, dowodząc apagogicznie nie-wiełości z przesłanki $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\epsilon\sigma\tau\iota$, w istocie — jak wykazywaliśmy — dowodził ani-jednego z wielu, a nie po prostu ani-jednego. Przedmiotem argumentów Zenona nie jest rzeczywistość w ogóle, ale rzeczywistość rozciągła (fizyczna, czasoprzestrzenna) i to ona okazuje się nie-być. Ich rezultatem nie może więc być nicość absolutna, ale tylko względny niebyt (mianowicie ze względu na prawdziwy byt). Ponadto z założeń eleatyzmu wynika, że przeciwieństwo jedno — wiele jest kontradiktoryczne, nie jest zatem możliwa żadna droga pośrednia. Znaczy to nie tylko, że nie można połączyć jakoś tych dróg, ale że trzeba koniecznie wybrać którąś z nich — albo $\epsilon\nu$ albo $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$; na tym opiera się właśnie apagogiczne dowodzenie Zenona. Dlatego nie wydaje się zasadnym twierdzenie, że jego argumenty wymierzone są przeciwko eleackiemu jednobytowi; $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu$ nie może więc w jego przypadku prowadzić do nicości.

³² MXG, 980a17.

³³ Zob. K. Tuszyńska-Maciejewska: *Filozofia w retoryce Gorgiasza z Leontinoi...*, s. 52.

³⁴ S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992, s. 119.

Podsumowując nasze rozważania, możemy stwierdzić, że Zenon był kontynuatorem krytycznych badań nad Parmenidejską drogą mniemań śmiertelnych, którzy posługują się umysłem błędzącym (πλαγκτός νόος), jako zapośredniczającym wielość świata zjawisk³⁵. Ostatecznie, przy swym wyjściowym założeniu εἰ πολλὰ ἐστίν, dochodzi do rezultatu „nic” (niebyt), a więc do potwierdzenia wskazania Parmenidesa, że jest to droga, której należy unikać. Zenon wykazuje jej paradoksalność, przy czym jego paradoksy powstają jako wynik zastosowania „onto-logiki” eleackiej do obszaru, który ona *a priori* wyklucza. Uczeń Parmenidesa poszedł zatem drogą, przed którą przestrzegał jego nauczyciel, ale poszedł zapewne z intencją wykazania, że jest ona jałowa i że przestroga była słuszna. W tym sensie wspiera rozważanie swego mistrza i może być uznany za jego „tarczę”.

Z kolei Gorgiasz stosował w uzasadnianiu swoich tez technikę argumentacji nawiązującą do eleatów, a polegającą na rozbijaniu tezy na kilka alternatyw i obalaniu każdej po kolei. Człony alternatyw miały być nie tylko opozycyjne, ale i wyczerpujące³⁶. Przy czym Zenon, przyjmując antynomię między bytem a niebytem (w szczególności zaś między jednością a wielością), ze względu na odmienny cel argumentacji, wykorzystuje ją do obalenia tylko jednej z jej stron. W tym względzie unika sofistycznej τέγνη ἀντιλογική, którą stosuje leontyńczyk. Ogólny schemat postępowania metodycznego jest jednak taki sam w przypadku obu tych filozofów. Jak zatem wykazaliśmy, to nie za sprawą samego Zenona można zestawić go z Gorgiaszem — jak czyniła to tradycja — ale za sprawą tego osatniego, a ściślej — dzięki zapożyczeniu przezeń dialektycznej (w prezentowanym tu sensie) i apagogicznej metody, którą posługiwał się Zenon.

³⁵ Zob. DK 28, B6, 6.

³⁶ Zob. G. E. R. Lloyd: *Polarity and Analogy*. Cambridge 1966, s. 115—123.